# Zum Verständnis der Selbsttötung im Buddhismus

Martin Delhey, M.A.
Universität Göttingen

# Zum Verständnis der Selbsttötung im Buddhismus*

Martin Delhey, Göttingen

## 0 Einleitung

Manch einem mag das Wort „Selbsttötung“ im Titel des vorliegenden Beitrags ein wenig ungewöhnlich anmuten. Denn das in der deutschen Umgangssprache mit Abstand gängigste Wort zur Bezeichnung des Phänomens, um das es im Folgenden geht, ist ja „Selbstmord“. Und ich gestehe ganz freimütig, daß auch ich, würde ich so sprechen, wie mir der berühmte Schnabel gewachsen ist, diesen Begriff am ehesten verwenden würde. Selbst das Wort „Freitod“ ist wahrscheinlich noch gebräuchlicher als „Selbsttötung“.

Wir machen uns nun aber, wenn wir von „Selbstmord“ sprechen, in der Regel gar nicht mehr bewußt, was der Begriff — wenn auch vielleicht nicht zwangsläufig den Assoziationen nach, die er bei einem Muttersprachler hervorruft, so doch seiner Herkunft nach — impliziert: Daß es sich hierbei nämlich um eine Form des Mordes handelt. Mord aber bezeichnet ethisch nicht einfach irgendeinen Akt der Tötung, sondern nur denjenigen, der in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Und auch Juristen bezeichnen mit „Mord“ eben nur das schwerste aller denkbaren Tötungsdelikte.

Ganz anders verhält es sich mit dem Wort „Freitod“. Hier fehlt nicht nur die Assoziation mit dem Kapitalverbrechen des Mordes vollkommen. Selbst der Umstand, daß überhaupt jemand durch einen gezielten Eingriff ums Leben kommt, kommt in diesem Kompositum nicht mehr zum Ausdruck. Statt dessen sagt das Wort zunächst nur, daß es sich um eine ganz bestimmte Form des Todes handelt, also zur selben Klasse von Phänomenen gehört wie etwa der „Unfalltod“ oder der „natürliche Tod“. Das Wort „Freitod“ wurde erst vor 100 Jahren

* Das vorliegende Manuskript weicht erheblich von dem im Dezember 2004 gehaltenen Vortrag ab. So habe ich etwa die längere Zusammenfassung meines bei früherer Gelegenheit im Rahmen des weiterbildenden Studiums gehaltenen Vortrags ersatzlos gestrichen, da er in den den Teilnehmern ausgeteilten vorbereitenden Materialien enthalten ist und eine die elementarsten Fakten darstellende Heranführung an das Thema sich angesichts des fortgeschrittenen Kenntnisstands der Teilnehmer des Studiums ohnehin als unnötig erwiesen hat. Die Tatsache, daß das ursprüngliche Vortragsmanuskript erheblich umgestaltet wurde, um den Teilnehmern möglichst viele weitere Informationen und Anregungen an die Hand zu geben, ändert aber nichts an dem diesmal ganz besonders provisorischen Charakter des vorliegenden Beitrags.

geprägt; seine Vorläufer sind die Ausdrücke „freiwilliger Tod" — eine direkte Übersetzung des alten lateinischen Begriffs *mors voluntaria* — und „freier Tod", ein Begriff, der neben der Idee der Freiwilligkeit und Selbstbestimmtheit wohl noch weitere Nuancen (wie etwa den Aspekt der Heldenhaftigkeit) aufweist. Bis zum heutigen Tag bevorzugen Advokaten des selbstbestimmten Todes diesen Begriff, wohingegen strikte Gegner der Selbsttötung aus nachvollziehbaren Gründen keine Bedenken haben, am eingebürgerten Wort „Selbstmord" festzuhalten.

Das neulateinische „Suizid" schließlich ist seiner eigentlichen Wortbedeutung nach die genaue Entsprechung zum deutschen Wort „Selbsttötung". Beide Wörter tragen einerseits dem Umstand Rechnung, daß jemand nicht auf natürliche Weise oder durch einen unglücklichen Zufall zu Tode kommt, andererseits wird in den Termini selbst in keiner Weise zum Ausdruck gebracht oder suggeriert, wie dieser Vorgang ethisch zu bewerten ist. Im Zuge der auf eine Vielzahl unterschiedlichster Disziplinen verteilten wissenschaftlichen Bemühungen um ein Verständnis und eine Erklärung des zur Debatte stehenden Phänomens bedient man sich daher inzwischen bevorzugt der beiden letztgenannten Begriffe zu dessen Bezeichnung.[1]

Daß dieses auf vorgefaßte ethische Bewertungen verzichtende Vorgehen angesichts des Grenzfallcharakters, der dem Suizid unter den Tötungshandlungen zukommt, gerade auch in bezug auf eine Untersuchung des Phänomens in anderen Kulturen angemessen und sogar dringend geboten scheint, habe ich bei früherer Gelegenheit bereits ausgeführt. Der unvoreingenommene Blick auf den Umgang mit der Selbsttötung im Buddhismus droht aber selbst durch die unsere Vorstellungen vom Suizid in zunehmenden Ausmaß mitprägenden Erkenntnisse von akademischen Disziplinen wie der Psychiatrie, Neurobiologie oder Soziologie behindert zu werden, obwohl diese Wissenschaften sich von Vorurteilen moralischer Art freimachen.

Denn diese Erklärungsmodelle moderner wissenschaftlicher Forschung sind überwiegend deterministisch zu nennen, das heißt, daß sie als Ursachen der Suizidhandlung hauptsächlich Faktoren ausmachen, über die der Suizident keine Kontrolle hat. Dies impliziert, daß die Selbsttötung als solche ihren Charakter einer ethisch relevanten freien Willensentscheidung

[1] Für eine ausführliche Untersuchung der verschiedenen Ausdrücke für Selbsttötung in der deutschen und anderen für die europäische Geistesgeschichte wichtigen Sprachen siehe David Daube. The Linguistics of Suicide. In: *Philosophy and Public Affairs* 1.4 (Summer 1972). 387-437. Eine entsprechende Untersuchung für die Sprachen des alten und mittelalterlichen Indien stellt ein Desideratum dar.

weitestgehend einbüßt. Am deutlichsten wird dies vielleicht, wenn man sich die medizinisch-psychiatrische Sichtweise auf die Selbsttötung vergegenwärtigt, die davon ausgeht, daß zumindest in der überwältigenden Mehrheit der Suizidfälle krankhafte psychische Entwicklungen wie Depressionen oder Psychosen eine entscheidende Rolle spielen. Die ethische Relevanz verlagert sich somit auf die Fragestellung, ob im Umfeld des Betroffenen alles Erdenkliche getan wird, diese tragische Tat zu verhindern. Der Suizid selbst erhält erneut eine eindeutig negative Bewertung, was nunmehr freilich nicht mehr in moralischem Sinne zu verstehen ist.

Es geht mir selbstverständlich nicht darum, diese in methodisch fundierter Weise erzielten Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung in Abrede zu stellen. Vielmehr soll erstens darauf hingewiesen werden, daß diese empirischen Untersuchungen vornehmlich in westlichen, und jedenfalls in gegenwärtig existierenden, Gesellschaften vorgenommen wurden und keinesfalls einfach auf andere Kulturen und geschichtliche Perioden übertragen werden können. Zweitens erfahren bei dieser Charakterisierung der Selbsttötung Phänomene, die m.E. auch unter diesem Begriff zu subsumieren sind, wie der Opfertod, teils durch explizite Einengung der Definition des Suizids, teilweise wegen der vernachlässigbaren Rolle, die sie in den heutigen westlichen Zivilisationen spielen, in der Regel gar keine Berücksichtigung.[2]

Ich habe bereits in einem früheren Vortrag im Rahmen dieses weiterbildenden Studiums[3] versucht, einen provisorischen Überblick über die Geschichte der Selbsttötung im Buddhismus zu geben und daraus einige vorläufige Schlüsse zu ziehen. Im Folgenden erlaube

---

[2] Zu der in den letzten beiden Absätzen geschilderten Problematik vgl. etwa Margaret Pabst Battin. *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide* (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1996), 3-12, insbes. 7f. — Nur ein Teil der im historischen Buddhismus beschriebenen Selbsttötungen, darunter insbesondere die weltlich und/oder aus Verzweiflung motivierten, scheint zu denjenigen Suiziden, wie sie in modernen westlichen Gesellschaften vorkommen, zu passen. Diese Selbsttötungen werden zwar durchaus hinsichtlich ihres moralischen Charakters im Buddhismus unterschiedlich beurteilt; daß sie jedenfalls spirituell kontraproduktiv sind, war aber praktisch unumstritten. Ich hatte ja auch bei früherer Gelegenheit schon darauf hingewiesen, daß in der erzählenden Literatur der Buddha in diesen Fällen mit schöner Regelmäßigkeit zur Hilfe eilt. Die in besonderem Maße umstrittenen und aufschlußreichen buddhistischen Selbsttötungen hingegen scheinen, so wie sie geschildert werden, meist schlecht mit den Selbsttötungen, mit denen sich die oben genannten Wissenschaften beschäftigen, zusammenzupassen.

[3] Martin Delhey. Buddhismus und Selbsttötung. In: *Weiterbildendes Studium Buddhismus in Geschichte und Gegenwart.* Band VII. Vortragsmanuskripte, herausgegeben von den Veranstaltern L. Schmithausen und J. Sobisch [inoffizielle Publikation]. Hamburg 2002. 113-132.

ich mir, diesen Beitrag als bekannt vorauszusetzen. Es soll hier also nur darum gehen, das Problem aus einigen weiteren Perspektiven zu beleuchten. In Übereinstimmung mit dem Titel, der zur Bezeichnung des Themas der Veranstaltungen dieses Semesters dient, möchte ich dabei versuchen, unseren Begriff „Gewalt" auf buddhistische Vorstellungen von der Selbsttötung anzuwenden.

Das deutsche Wort „Gewalt" ist außerordentlich vielschichtig. In erster Linie liegt dies daran, daß es so unterschiedliche Konzepte wie lat. *potestas* (Macht) und lat. *violentia* in sich vereinigt[4]. Aber selbst wenn wir den Begriff für unsere Zwecke darauf einengen, daß er im Sinne von *violentia* oder englisch *violence* zu verstehen sein soll, schillert er noch in einer verwirrenden Fülle von Facetten.[5]

## 1 Gewalt gegen sich selbst und Gewalt gegen andere

Gewalt kann unter anderem Handlungen bezeichnen, mit denen absichtlich der Tod einer Person bewirkt wird. Besonders typisch für den Gebrauch des Wortes Gewalt ist es nun aber, daß man unter ihm ein gegen andere Personen gerichtetes Handeln versteht. Die Selbsttötung gehört somit als gegen die eigene Person gerichtete Gewalt zu den Grenzfällen dieses Phänomens. Verantwortlich für diese Sonderstellung ist vor allem die Tatsache, daß Gewalt normalerweise impliziert, daß sie ohne das Einverständnis des Betroffenen verübt wird.[6] Diesen Aspekt habe ich bereits in meinem älteren Vortrag hervorgehoben, und weiterhin habe ich versucht, herauszuarbeiten, ob im Buddhismus die Bewertung der Selbsttötung aufgrund ihres Grenzfallcharakters anders ausfällt als die Tötung anderer. Ich war zu dem Ergebnis gekommen, daß ein Teil der Tradition in der Tat zwischen beiden eine klare Trennlinie zieht. Weiterhin hatte ich die Hypothese aufgestellt, daß dafür die Ursprünge des *ahiṁsā*-Konzepts verantwortlich sein könnten, indem sie eine Einbeziehung der Selbstschädigung in das Gebot des Nicht-Schädigens anderer Lebewesen nicht unbedingt nahelegen. Schließlich hatte ich in diesem Zusammenhang auch auf das Nebeneinander strengster *ahiṁsā* und religiösen Sterbefastens in der Schwesterreligion des Buddhismus, dem Jainismus, verwiesen. Ein Vergleich mit dieser ist nun aber nicht nur für den gegenwärtig zur Debatte stehenden Aspekt

---

[4] Siehe etwa *Historisches Wörterbuch der Philosophie* s.v. Gewalt.

[5] Siehe etwa Sara Ruddick. Violence and Non-violence. In: Becker, Lawrence C. und Charlotte B. *Encyclopedia of Ethics*. 2 Bde. New York & London: Garland Publishing, 1992. 2: 1273-1276.

[6] Unten (Abschnitt 3) wird aber darauf hingewiesen werden, daß im Buddhismus die Tötung auf Verlangen des Betroffenen nicht anders behandelt zu werden scheint als die Tötung ohne das Einverständnis oder gegen den Willen des Opfers.

der Gewalt, sondern auch für andere Facetten des Begriffs von Interesse, weswegen ich im Folgenden die jainistische Einstellung zum Suizid kurz umreißen möchte.[7]

Der Jainismus weist eine bemerkenswert klare Einstellung zur Selbsttötung auf, der zufolge einzig und allein die Selbsttötung durch Fasten bis zum Tode erlaubt ist.[8] Alle anderen Methoden wie etwa das Erhängen, der Sprung von einem Felsen in die Tiefe oder der mittels einer Waffe herbeigeführte Tod werden fast uneingeschränkt verworfen und der Kategorie „Sterben der Narren" (*bālamaraṇa*) zugerechnet. Umgekehrt wird jedoch das Sterbefasten als „Sterben der Weisen" (*paṇḍitamaraṇa*) bezeichnet.[9] Dementsprechend ist diese Todesart nicht nur erlaubt, sofern sie unter den richtigen Umständen und mit der rechten, zumindest in der Frühzeit sehr anspruchsvollen und langwierigen, spirituellen Vorbereitung geschieht, sondern wird sogar als die vornehmste Todesart betrachtet. Der so herbeigeführte eigene Tod hat äußerst positive Auswirkungen auf das Nachtodschicksal. Auf ihn kann die sofortige Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten folgen[10]; ist dies nicht der Fall, wird zumindest die Fortdauer des *saṁsāra* drastisch verkürzt[11] oder ein temporär begrenzter Aufenthalt im Himmel erlangt[12]. Sie wurde zunächst vielleicht vor allem oder sogar ausschließlich von Angehörigen des Klerus geübt; schon relativ früh und vielleicht in immer größerem Maße haben aber auch Laien zu diesem Mittel gegriffen.[13] Die Jainas betrachten den selbstgewählten Hungertod als die Vollendung des von ihnen propagierten streng asketischen Lebenswandels.[14] Strenge Askese beinhaltet nach Ansicht der Jainas auch das Aufsichnehmen selbstquälerischer Observanzen. Der freiwillige Hungertod trägt natürlich deutliche Merkmale einer solchen Übung in sich.

In scharfem Kontrast zu dieser Befürwortung einer bestimmten Form der Selbsttötung stehen die Lehren des Jainismus zur Tötung und Verletzung anderer Lebewesen. Die

---

[7] Der kurze Abriß muß notgedrungen vereinfachend sein. Gerade weil der religiöse Suizid im Jainismus eine sehr wichtige Rolle spielt, kann man seinen verschiedenen Aspekten und seiner langen Geschichte kaum in wenigen Worten gerecht werden.

[8] Colette Caillat. "Fasting unto Death According to the Jaina Tradition". In: *Acta Orientalia* 38 (1977), 45.

[9] Caillat 49f.

[10] Caillat 63.

[11] Caillat 50, vgl. 53, 63.

[12] Caillat 63 (Bezug auf Laien).

[13] Caillat, 56, 62, 64, 65; Kim Skoog. The Morality of *Sallekhanā*: The Jaina Practice of Fasting to Death. In: *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini.* Part I. Edited by Olle Qvarnström. Fremont (California) 2003, 297.

[14] Siehe Caillat, 47.

Gewaltlosigkeit gegenüber anderen Lebewesen hat in dieser Lehre einen noch wesentlich höheren Stellenwert als im alten Buddhismus. Tatsächlich steht ihre rigorose Befolgung im Mittelpunkt aller Bemühungen, dem Geburtenkreislauf zu entkommen. Verschärfend kommt erstens hinzu, daß die Jainas anders als die Buddhisten die Pflanzen niemals aus dem Bereich der Lebewesen ausgeklammert haben; ja, selbst die Elemente sah man als belebt an. Zweitens führt im Jainismus sogar die unabsichtliche Tötung von Lebewesen zur Ansammlung negativen *karman*s. Passend zu dieser im Vergleich zum Buddhismus eher primitiv-mechanistischen Vorstellung vom Wirken der Vergeltungskausalität, ist ein wichtiges Mittel zum Verhindern des Einfließens neuer *karman*-Substanz in die Seele das allmähliche Reduzieren jeglicher, ganz besonders aber körperlicher, Betätigung, während den selbstquälerischen Observanzen eine besondere Wirksamkeit bei der Vernichtung bereits angesammelten *karman*s zugeschrieben wird. Wichtig ist es schließlich noch darauf hinzuweisen, daß anders als im frühen Buddhismus dieses materiell gedachte *karman* als Hauptursache für die Verstrickung in den Geburtenkreislauf angesehen wird.

Es zeigt sich also, daß die Jainas das Sterbefasten nicht nur nicht als Verstoß gegen das ihnen so wichtige Gebot des Nicht-Verletzens (*ahiṁsā*) betrachten, sondern ihm sogar eine — jedenfalls soteriologisch — sehr positive Funktion zuschreiben. Weiterhin wird deutlich, daß sich ganz Ähnliches auch über das Verhältnis der Jainas zu nicht-tödlichen Formen der gegen die eigene Person gerichteten Gewalt sagen läßt.

Auffällig ist nun zunächst, daß im Buddhismus zwar ein Teil der Tradition eine ähnlich scharfe Trennlinie zwischen der Schädigung der eigenen Person und der Schädigung anderer zieht — zumindest im Kontext der Bestimmung schlechter Taten (*karman*) — , aber niemals einer Form der Selbsttötung eine ähnlich zentrale soteriologische Rolle wie die Jainas zugeschrieben hat. Noch bemerkenswerter ist freilich die Tatsache, daß es zum Kernbereich ältester buddhistischer Lehre zu gehören scheint, selbstquälerische Askese kategorisch abzulehnen. Zwar sind die Quellen auch in dieser Hinsicht nicht frei von Widersprüchen. Aber der Buddha soll ja der Legende zufolge diesen Weg selbst bis an den Rand des Hungertods erprobt und dann als Irrweg verworfen haben. Zudem dient der vom Buddha in seiner ersten Predigt proklamierte mittlere Weg unter anderem ja der Distanzierung von denjenigen Asketen, die glauben, das Heil durch selbstquälerische Observanzen gewinnen zu können.

Diese Position des frühen Buddhismus führt uns aber zu einer weitergehenden Frage: Wenn der Buddhismus nämlich das Verletzen der eigenen Person als ebenso falsch einstuft wie das Verletzen anderer Lebewesen, stellt sich doch die Frage, ob er nicht zu demselben

6

Urteil gelangen kann, was das Töten von Lebewesen angeht. Dies würde bedeuten, daß er nicht nur das im streng asketischen Kontext stehende Sterbefasten verwerfen müßte, sondern jegliche Form der Selbsttötung. Tatsächlich wird gerne auf Buddhas Lehre vom mittleren Weg und die darin enthaltene Ablehnung strenger Askese verwiesen, wenn es darum geht, aus der buddhistischen Weltanschauung ein Verbot der Selbsttötung abzuleiten.

Interessanterweise finden sich im alten Kanon nun auch Textstellen, an denen das Quälen der eigenen Person in einem Atemzug mit dem Quälen und dem Töten anderer Lebewesen genannt und verworfen wird. Hier scheint also kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der im frühen Buddhismus ohne Frage moralisch problematischen Gewalt gegen andere und der Gewalt gegen sich selbst gemacht zu werden[15]. Einer weiteren Textstelle zufolge[16] sind sowohl das Verletzen der eigenen Person als auch dasjenige der anderen Person als auch das Verletzen der eigenen <u>und</u> einer anderen Person Charakteristika eines schlechten Menschen, und tragen zu dessen Wiedergeburt in der Hölle oder in einer tierischen Existenzform bei. Es sind solche und ähnliche Aussprüche des Buddha, die den Boden bereitet haben dürften für die <u>Gegner</u> der bereits erwähnten, in letzter Konsequenz wohl auf die Ursprünge der *ahiṁsā*-Doktrin zurückführbaren Anschauung, Verletzen, Töten und andere Handlungen seien nur dann karmisch unheilsam, wenn sie sich gegen andere richten.[17]

Ungeachtet solcher Textstellen erscheint es aber sehr zweifelhaft, daß der Hauptgrund für die Ablehnung der selbstquälerischen Askese der Jainas, die, wie wir gesehen haben, in letzter Konsequenz bis zum Sterbefasten führt, im frühen Buddhismus in der karmischen Unheilsamkeit zu suchen ist. Vielmehr sind diese Praktiken aus Sicht der Buddhisten schlicht und einfach soteriologisch nutzlos, was nicht zuletzt daran liegt, daß der frühe Buddhismus die Unheilsursachen ganz anders bestimmt als der Jainismus. Nicht Abbau des *karman*s, sondern Verlöschen des Durstes (*tṛṣṇā*) und Beseitigung der Unwissenheit (*avidyā*) führen zur Befreiung. Der soteriologische Bezugsrahmen der Ablehnung harter Askese wird ja sowohl in der Buddha-Legende als auch in der ersten Predigt des Buddha ganz deutlich. Vor allem ist es aber charakteristisch, daß Fälle positiv bewerteter Selbsttötung, soweit ich sehe, häufig *nicht* in Verbindung mit Praktiken der Selbstkasteiung auftreten. Askese und

---

[15] Z.B. MN I 341ff. Diese Passage und eng verwandte Textstellen sind ausführlich besprochen in Lambert Schmithausen. Zum Problem der Gewalt im Buddhismus. In: *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, hg. Adel Theodor Khoury, Ekkehard Grundmann und Hans-Peter Müller. Freiburg, Basel, Wien 2003. 83-98 und 133-138.

[16] MN III 20-24.

[17] Schmithausen mdl.

Sterbefasten werden also nicht primär deshalb abgelehnt, weil sie als Gewalt gegen die eigene Person auf eine Stufe mit der verwerflichen Gewalt gegen andere zu stellen sind. Nur so ist es zu erklären, daß die Ablehnung der Selbsttötung als solcher nicht so eindeutig ausfällt wie die Ablehnung harter Askese.

Es bleibt also festzuhalten, daß Gewalt gegen andere und Gewalt gegen die eigene Person im frühen Buddhismus zumeist nicht in gleicher Weise bewertet werden, auch wenn die Trennlinie zwischen beiden wohl nicht so scharf verläuft, wie es im Jainismus nach dem bisher Gesagten[18] der Fall zu sein scheint. Es wird im weiteren Verlauf des vorliegenden Beitrags aber noch mehrfach auf das Verhältnis der Gewalt gegen sich selbst und der Gewalt gegen andere zurückzukommen sein.

## 2 Gewalt und die Methoden der Selbsttötung

Bei genauerer Betrachtung der Behandlung der Selbsttötung bei den Jainas fällt nun nicht nur der frappierende Unterschied zwischen der Bejahung der Selbsttötung und der radikalen Vermeidung der Tötung anderer ins Auge. Denn eine ähnlich scharfe Trennlinie verläuft bei ihnen ja auch innerhalb des Komplexes der gegen einen selbst gerichteten Gewalt, wenn sie einzig und allein das Sterbefasten zulassen und alle anderen Methoden der Selbsttötung verwerfen.

An diesem Punkt kommen ganz andere Facetten des Gewaltbegriffs ins Spiel, als bisher zur Sprache gekommen sind. Das Sterbefasten kann man als eine besonders gewaltsame Form des Suizids betrachten, wenn man den Grad der angewandten Gewalt danach bemißt, wie viele Qualen dem Opfer zugefügt werden und über einen wie langen Zeitraum dies geschieht. Doch diese Charakterisierung ist eher untypisch für unseren Begriff von Gewalt. Andere, zentralere Aspekte weisen hingegen recht klar in die Richtung einer Bestimmung des Sterbefastens als relativ gewaltlose Methode der Selbsttötung. Unter Gewalt versteht man in der Regel aktive Handlungen; weit weniger ist man geneigt, darunter auch das bloße Unterlassen von Handlungen, in diesem Fall der Nahrungsaufnahme, zu verstehen, obwohl die Folgen ebenso desaströs sein können. Beim Begriff Gewalt denkt man auch an den Einsatz roher Kraft oder jedenfalls an eine signifikante Bemühung auf seiten des Täters; schließlich ist Gewalttätigkeit typischerweise von kurz andauernden, aber verheerenden und,

[18] Die in Anm. 19 zitierte Ansicht Pūjyapādas zeigt, daß den Jainas die Anschauung, daß ein Teil der gegen einen selbst gerichteten Gewalt unter denselben Begriff wie die Gewalt gegen andere zu subsumieren ist, durchaus nicht fremd war.

ebenfalls recht typisch, ins Auge springenden Resultaten wie dem Fließen von Blut gekennzeichnet.

Eine Religion wie der Jainismus, für die jede Form der körperlichen Betätigung wegen ihres Potentials, andere Lebewesen zu verletzen, grundsätzlich Probleme in sich birgt, und deren Moral entscheidend davon geprägt ist, schlechte Handlungen zu unterlassen, anstatt gute Werke zu verrichten, wird das Sterbefasten fast schon zwangsläufig zumindest als harmloseste Variante der Selbsttötung betrachten. Hinzu tritt bei der Bevorzugung dieser Methode freilich auch die Tatsache, daß der Jainismus ja glaubt, durch das geduldige Erleiden von Qualen Karma-Substanz künstlich zur Reifung bringen und damit vernichten zu können.[19]

Der letztgenannte Grund ist sicherlich mit dafür verantwortlich, daß im Buddhismus in den Fällen, in denen Selbsttötungen befürwortet werden, nur selten eine Präferenz für das Sterbefasten zu erkennen ist. Die drei Jünger des Buddha, die sich mit dessen Billigung oder zumindest ohne seine Mißbilligung das Leben nehmen, sterben durch das Messer, also aus jainistischer Perspektive den Tod eines Narren. Ebenso wären für die Jainas auch die zumeist blutigen Selbstopfer des Bodhisattvas einzustufen; dasselbe gilt für die Selbstverbrennungen, die in China eine gewisse Beliebtheit erlangten, oder die schon in recht alten Legenden auftretende Vorstellung, daß manche Heilige sich durch Selbstverbrennung in einem von ihnen selbst übernatürlich erzeugten Feuer ins Nirvāṇa begeben.

Dennoch begegnet uns hier und da auch im Buddhismus das Sterbefasten. In der *Samantapāsādikā*[20] etwa folgt auf die im Sinne eines generellen Verbots der Selbsttötung ausgedeutete Bestimmung des kanonischen Ordensrechts[21], daß man sich nicht von einem

---

[19] Es muß hier aber zumindest noch am Rande erwähnt werden, daß es im Jainismus auch Tendenzen gab, die Unterschiede zwischen dem rituellen Sterbefasten und den anderen Methoden des Suizids in der beteiligten Geisteshaltung, die in der jainistischen Spiritualität durchaus auch eine Rolle spielt, zu sehen: So heißt es etwa bei dem altindischen Jaina-Gelehrten Pūjyapāda in offenkundig apologetischem Kontext, daß die anderen Arten der Selbsttötung im Gegensatz zur erstgenannten Methode, von Begierde, Abneigung und Fehlorientiertheit geprägt seien. Er schließt sie sogar explizit aus dem Bereich der *ahiṁsā* aus und besteht auch auf einer begrifflichen Abgrenzung vom Sterbefasten, das im Gegensatz zu ihnen nicht *ātmavadha* („Selbsttötung / Selbstmord") sei. Hieran würden sich freilich weitere Fragen anschließen, z.B. diejenige, warum die Abwesenheit von Begierde etc. bei der Wahl einer anderen Selbsttötungsmethode undenkbar erscheint. Eine weitere Diskussion muß an dieser Stelle aber unterbleiben.

[20] *Samantapāsādikā* 467.

[21] Bezeichnenderweise heißt es in diesem Zusammenhang, daß man sich „noch nicht einmal durch das Einstellen der Nahrungsaufnahme" ums Leben bringen darf.

Felsen stürzen darf, eine Reihe von zugelassenen Ausnahmen, die sich sämtlich auf das Einstellen der Nahrungsaufnahme beziehen. Die von Tieren zu Lebzeiten des Buddha verübten Selbsttötungen zur Erlangung des Himmels, wie sie sich in Werken der erzählenden Literatur wie etwa dem *Avadānaśataka* finden[22], erfolgen ebenfalls zumeist in dieser Weise. Bedauerlicherweise erhellt aus den genannten Quellen nicht, aus welchem Grund diese Methode bevorzugt wird. Allerdings gibt es in der buddhistischen Literatur durchaus Anschauungen, die man sich als mögliche Gründe denken kann. Was etwa die genannte Stelle der *Samantapāsādikā* angeht, so findet sie sich ja in der Ausdeutung der kanonischen Schilderung eines Vorfalls, bei dem ein Mönch beim Versuch sich zu Tode zu stürzen, unabsichtlich einen anderen Menschen getötet hat. Solche ‚Kollateralschäden', durch die die problematische Gewalt gegen andere bei der Selbsttötung mit ins Spiel kommt, sind am sichersten auszuschließen, wenn man das Fasten bis zum Tode wählt. Immerhin kann man darauf verweisen, daß dieses Argument in der jainistischen Behandlung der Selbsttötung durchaus eine Rolle gespielt zu haben scheint.[23] Im Buddhismus findet sich weiterhin gelegentlich — allerdings ist mir kein Fall aus der Theravāda-Tradition, der die *Samantapāsādikā* ja angehört, bekannt — die Vorstellung, daß im Körper des Menschen zahlreiche Kleinstlebewesen leben[24], die durch die Selbsttötung ebenfalls zu Tode gebracht werden könnten.[25] Dieses Argument spricht freilich gegen jegliche Form des Suizids. Tatsächlich findet sich sogar die Anschauung, daß schon durch eine nicht zum Tode führende Fastenübung diese Würmer (oder ja wohl eher ein Teil derselben?) verhungern würden.[26] Immerhin zeigt sich aber auch an dieser Vorstellung, daß das Problem möglicher ‚Kollateralschäden' der Selbsttötung im Buddhismus durchaus gesehen wurde. Weiterhin ist es aber auch nicht undenkbar, daß man die Akte der Selbsttötung an sich in ‚gewalttätigere' und ‚gewaltlose' einteilte und die ersteren daher auch unabhängig von unerwünschten Nebenwirkungen im Sinne der Gewalt gegen andere für problematisch hielt. Jedenfalls weist

---

[22] Siehe Delhey [wie Fn. 3].

[23] Siehe etwa Kim Skoog, The Morality [wie Fn. 13], 298.

[24] Literaturhinweise zu dieser Anschauung finden sich in Lambert Schmithausen. Einige besondere Aspekte der "Bodhisattva-Ethik" in Indien und ihre Hintergründe. In: *Hōrin — Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 10 (2003), 29 Anm. 29.

[25] Dieses Problem diskutiert jedenfalls der chinesische Buddhist Huijiao (497-554); siehe Christoph Kleine. Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha: Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), 26.

[26] Siehe Lambert Schmithausen, Bodhisattva-Ethik [wie Fn. 24], 29 und 31.

ein Angehöriger derselben buddhistischen Tradition, der die *Samantapāsādikā* entstammt, der Theravāda-Gelehrte Buddhaghosa (ca. 400 n.Chr.), — wenn auch in anderem Zusammenhang — auch der Bemühung oder der Aggressivität, mit der eine Tötung vollzogen wird, eine Rolle darin zu, zu bestimmen, wie negativ eine Tat moralisch oder karmisch einzustufen ist.[27]

Eine ganz besondere Bedeutung scheint das Sterbefasten von Tieren in religiös-erbaulichen Erzählungen der Buddhisten zu haben; es fällt allerdings nicht leicht, dessen Funktion zu bestimmen. Daß die Tiere nicht zufällig zu genau dieser Selbsttötungsmethode greifen, scheint zumindest in einigen dieser Erzählungen immerhin klar zu sein. Denn dort denken sich die Tiere, daß es nach dem Hören der Belehrung durch den Buddha nicht mehr angebracht sei, noch Nahrung zu sich zu nehmen. Zumindest wenn es sich bei dem betreffenden Tier eindeutig um ein Raubtier handelt, wie es etwa in der Erzählung von einem Löwen der Fall ist, liegt es nahe, anzunehmen, daß der oben genannte Gedankengang besagen soll, mit Nahrungsaufnahme würde sich der unmoralische und zu weiteren schlechten Existenzen führende Akt des Tötens verbinden. Damit wäre der eigene Tod der Tiere unter anderem[28] einfach als in Kauf genommene Konsequenz aus dem Entschluß, sich künftig der Gewalt gegenüber anderen Lebewesen zu enthalten, zu deuten.[29] Komplizierter stellt sich die Lage freilich bei Pflanzenfressern wie dem bösartigen Büffel im *Avadānaśataka* dar[30]. Hier findet sich, vielleicht bezeichnenderweise, auch keine Bemerkung, der zufolge der Büffel eine

---

[27] Siehe Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes.* Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series, 7. Tokyo 1991, n. 244; Lambert Schmithausen, Buddhism and the Ethics of Nature — Some Remarks. In: *The Eastern Buddhist* (N. S.) 32.2 (2000), 46f.

[28] Ich hatte in meinem früheren Vortrag [siehe Fn. 3] ja bereits darauf hingewiesen, daß die Selbsttötung der Ermöglichung der Erzielung des spirituellen Fortschritts der Tiere dienen dürfte. Durch die hier erwähnten Erzählungen, die ich bei meinem früheren Vortrag noch nicht berücksichtigen konnte, wird diese Deutung, zumindest was diese neu hinzugezogenen Geschichten betrifft, bis zu einem gewissen Grade relativiert. Allerdings behält sie m.E. als ein Aspekt der Selbsttötungen der Tiere weiterhin ihre Gültigkeit. Das Ausmaß, in dem die verschiedenen Facetten eine Rolle spielen, wird letztendlich für jede der Erzählungen gesondert bestimmt werden müssen.

[29] Im Prinzip ergäbe sich dann hier ein Berührungspunkt mit dem Jainismus. Das Sterbefasten der Jainas kann unabhängig von der Frage, daß es zwangsläufig auch den eigenen Tod nach sich zieht, als konsequenteste Verwirklichung der Gewaltlosigkeit gegenüber anderen Lebewesen betrachtet werden, da angesichts der jainistischen Vorstellung von der Allbelebtheit das Einstellen der Nahrungsaufnahme verbunden mit einem Verharren in weitestgehender Bewegungslosigkeit am ehesten geeignet ist, jegliche Möglichkeit der Verletzung anderer auszuschließen.

[30] Siehe Delhey [wie Fn. 3].

weitere Nahrungsaufnahme nicht für angemessen hält. Dennoch könnte die Selbsttötung auch hier – unter anderem[31] – die Funktion der Verhinderung der Gewalt gegen andere Lebewesen haben, wenn man annimmt, daß die Bösartigkeit quasi eine angeborene, selbst durch die Begegnung mit dem Buddha nicht dauerhaft zu beseitigende Eigenschaft des Büffels darstellt. Diese Lösung vermag freilich nicht recht zu befriedigen. Hiermit wäre ja auch die Frage, warum in diesem Fall zum Sterbefasten gegriffen wird, die eigentlich Gegenstand des vorliegenden Abschnitts ist, noch nicht geklärt. Weitere Alternativen der Deutung wären denkbar; zum derzeitigen Zeitpunkt meiner Untersuchungen erscheint es mir aber nicht angebracht, weitere Spekulationen zu diesem Problem vorzutragen.

Generell läßt sich vorläufig jedenfalls festhalten, daß im Buddhismus die Frage der gewählten Methode im Vergleich zum Jainismus eine untergeordnete Rolle hinsichtlich der Befürwortung oder Ablehnung der Selbsttötung zu spielen scheint. Allerdings bleibt in diesem Zusammenhang noch eine weitere Form der Selbsttötung zu nennen, nämlich die dem Buddha und einem Teil der anderen als Hörer seiner Lehre Erlösten zugeschriebene Fähigkeit, dank bestimmter durch Versenkungen erlangter übernatürlicher Kräfte ihre Lebensspanne zu verlängern oder aber die Lebenskräfte vorzeitig zu entlassen. Bekanntlich hat der Buddha der Überlieferung zufolge eben durch dieses „Entlassen der Lebenskräfte" seinen Todeszeitpunkt selbst bestimmt. Auffällig ist an dieser Methode nun, daß auch sie kaum mit der Vorstellung, die wir uns von dem Begriff der Gewalt machen, zu verbinden ist. Der Tod erfolgt auf eine denkbar friedliche Weise; es findet keinerlei sichtbarer Eingriff in die körperliche Unversehrtheit statt. Man könnte allenfalls sagen, daß sich mit dieser Methode im Gegensatz zum Sterbefasten noch eine aktive Handlung, wenn auch keine körperlicher Art, verbindet. Doch besteht sie nur darin, etwas, nämlich die Lebenskräfte, loszulassen. Man darf wohl vermuten, daß es in diesen Fällen in der Tat eher der Sicht der Buddhisten entspricht, den Verzicht darauf, das Leben weiter festzuhalten, hervorzuheben als den Aspekt der Herbeiführung des Todes. Ebenso haben die Jainas das Sterbefasten wohl vornehmlich als einen Verzicht der aktiven Aufrechterhaltung des Lebens durch weitere Nahrungsaufnahme betrachtet.[32]

---

[31] Siehe Anm. 28.

[32] In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß im Jainismus auch das Bevorstehen des Todes wegen Alter oder Krankheit bevorzugt als Bedingung genannt wird, unter der das Sterbefasten angebracht ist. In den ältesten Quellen ist dies jedoch nicht der Fall (s. Caillat 62 [wie Fn. 8]). Eine weitere Vorstellung, die hier von Interesse ist, ist hingegen sehr alt: Man soll nämlich beim Sterbefasten weder das Leben noch das Sterben begehren.

## 3 Involvierung anderer Personen in die Gewalt gegen sich selbst

Zu den Fragen, die in ganz besonderem Maße aktuelle Brisanz in unserer heutigen Zeit besitzen, stoßen wir vor, wenn wir Todesfälle betrachten, bei denen andere Personen in die gegen die eigene Person gerichtete Gewalt involviert sind.

Zunächst kann man da natürlich an diejenigen Suizidenten denken, die andere Menschen mit sich in den Tod reißen. Zu solchen Personen gehören etwa Amokläufer, die nach der oft wahllosen Ermordung anderer Personen die Waffe gegen sich selbst richten; Familienväter, die erst ihre Frauen und Kinder und dann sich selbst ums Leben bringen, oder Selbstmordattentäter, die danach trachten, als wandelnde Bombe möglichst viele andere Menschen, in diesem Fall wiederum bevorzugt wahllos, mit in den Tod zu nehmen. In diesem Zusammenhang bedarf es aus buddhistischer Sicht keinerlei Differenzierung zwischen den verschiedenen Fällen; auch eine Diskussion über die Legitimität der verübten Selbsttötung erübrigt sich: Die bei diesen Taten verübten Morde reichen aus, um die Akte einer scharfen Verurteilung zu unterziehen. Mir ist kein Fall der Billigung solcher Taten aus dem Buddhismus bekannt; selbst die im Mahāyāna teilweise zu beobachtende Lockerung des kategorischen Verbots der Tötung anderer und die Tatsache, daß im Laufe der Geschichte buddhistische Gesellschaften zuweilen recht kriegerisch sein konnten, scheint dafür niemals den Boden bereitet zu haben.[33]

Wesentlich mehr läßt sich dagegen zu dem komplexen Themenkreis sagen, der sich um Begriffe wie Sterbehilfe (im Sinne der Hilfe *zum* Sterben)[34], Euthanasie (im Sinne der durch Mitleid motivierten Tötung, von tödlich erkrankten oder unumkehrbar leidenden oder schwer behinderten Lebewesen, durch Handeln oder Unterlassen, und zwar entweder a) auf deren Wunsch oder b) gegen deren Willen oder aber c) ohne ihr Einverständnis einholen zu können) oder Tötung auf Verlangen rankt.

Für diese Fragen relevante Textstellen gibt es in den Quellen des historischen Buddhismus durchaus. Naturgemäß sind dabei aber Aussagen über Probleme, die erst im Zeitalter der modernen Medizin vermehrt auftreten, wie etwa die aktive oder passive Sterbehilfe bei Personen, die zu einer Willensbekundung nicht mehr in der Lage sind, nur äußerst schwer aufzufinden.

[33] Vgl. auch Schmithausen, Zum Problem der Gewalt [wie Fn. 15], 97f.

[34] Das Wort Sterbehilfe kann auch im Sinne der Hilfe *im* Sterben, d.h. der Sterbebegleitung, gebraucht werden.

Während, wie ich bei früherer Gelegenheit bereits ausgeführt habe, das kanonische Ordensrecht der verschiedenen Schulen des Buddhismus sehr differenziert zu betrachten ist, was die Beurteilung der Selbsttötung an sich angeht, sind sie offenkundig einhellig der Auffassung, daß jedes ein solches Vorhaben einer anderen Person initiierende, befördernde oder durchführende Handeln in derselben Weise wie die Tötung anderer gegen deren Willen zu behandeln ist. In den Fallbeispielen spielt dabei des öfteren auch die schwere Krankheit eine Rolle. Besonders bemerkenswert ist es, daß schon das Herbeiführen eines Selbsttötungsentschlusses durch entsprechende Ratschläge oder das Preisen der Vorteilhaftigkeit des Todes zu solchen verbotenen Handlungen gehört (man beachte jedoch, daß der Buddha in einer Lehrrede des alten Kanons den schwer erkrankten Mönch Vakkali offenkundig in seiner Selbsttötungsabsicht bestärkt![35]). Weiterhin ist festzuhalten, daß auch die Motivation des Mitleids nicht den Freiraum für eine solche Handlungsweise schaffen kann.[36]

Außerhalb dieser juristischen Texte des Ordensrechts findet relativ oft der Fall der Erwähnung, daß man seine eigenen kranken oder jedenfalls alten Eltern tötet. Diese Taten werden anderen Tötungen dabei stets gleichgestellt; auch in denjenigen Texten, wo explizit erwähnt wird, daß die Eltern um ihre Tötung bitten, verhält es sich nicht anders.[37] Im Mahāyāna wird zwar gelehrt, daß das Mitgefühl in gewissen Situationen das Gebot, nicht zu töten, aufheben kann; der Euthanasiekontext scheint in diesem Zusammenhang aber keine Rolle zu spielen.[38]

Die Frage, ob jemand, der schwer erkrankt ist, sich selbst töten darf, wird hingegen nicht so kategorisch verneint. So lehrt zwar die *Samantapāsādikā*, daß Krankheit als solche kein hinreichender Grund ist, die Nahrungsaufnahme einzustellen. Statthaft ist das Sterbefasten jedoch unter anderem dann, wenn die Therapie den Sterbeprozeß nicht aufhalten kann und die

---

[35] Siehe Delhey [wie Fn. 3].

[36] Tötung aus Mitleid wird allerdings in einer Rezension des Ordensrechts als Möglichkeit anerkannt. Siehe Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature* [wie Fn. 27], § 51, wozu jetzt auch Lambert Schmithausen, Ethics of Nature [wie Fn. 27], p. 48 n. 111, zu vergleichen ist.

[37] Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature* [wie Fn. 27], § 50.4 und Anm. 253; *Mahākarmavibhaṅga* (ediert in P. L. Vaidya, *Mahāyānasūtrasaṃgraha*, Part I, Buddhist Sanskrit Texts 17, 2nd edition Darbhanga 2003) 193,27ff. (das Töten der Eltern auf ihre Bitte hin führt unweigerlich zur Hölle!); *Mahāvastu* (ed. Senart, Paris 1882) I, 181ff. (Töten der Schwiegereltern auf ihr Verlangen hin ist nicht erlaubt; auch in diesem Zusammenhang wird auf die drohende Wiedergeburt in der Hölle verwiesen).

[38] Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature* [wie Fn. 27], §§ 53.2 und 54.1.

den erkrankten Mönch pflegenden Brüder der Sache überdrüssig werden.[39] In der *Yogācārabhūmi*[40] wird als Grund dafür, daß ein Teil der Arhats die Lebenskräfte nicht entläßt, selbst wenn sie von (physischem) Leid gequält sind, angegeben, daß sie diese spezielle Fähigkeit des Aufgebens der Lebenskräfte nicht besitzen. Daraus folgt, daß dem Autor dieses Textstücks zufolge zumindest die Selbsttötung durch diese Methode im Falle schwerer Krankheit als akzeptabel angesehen wird.

Wir beobachten also, ganz eindeutig jedenfalls im konservativen Buddhismus, eine sehr ausgeprägte Tendenz, jede Handlung, die zum Tod anderer, auch wenn die Betroffenen schwer krank sind und leiden, mit beitragen kann, als Tötungsvergehen zu brandmarken. Das wichtigste Kriterium bei der Ablehnung dieser Fälle ist aber offenbar nicht die Tatsache, daß schwere Krankheit nicht als Grund dafür, daß das Leben seinen Sinn und Wert verliert, akzeptiert wird. Denn das Verbot, sich im Krankheitsfall selbst zu töten, ist ja, wie oben gesehen, weniger kategorisch und omnipräsent.

Vielmehr reiht sich die Ablehnung der Euthanasie und der Tötung auf Verlangen nahtlos in die im konservativen Buddhismus zu beobachtbare kategorische Ablehnung der Tötung anderer ein. Tatsächlich wird ja sogar das Töten von Menschen und Tieren, und gelegentlich sogar das Übertreten anderer Sittlichkeitsgebote, zum Zwecke der Aufrechterhaltung des eigenen Lebens verboten.[41]

Insofern es bei dem Verbot, zum Tod kranker und gebrechlicher Lebewesen beizutragen, offenbar keine Rolle spielt, ob es sich um eine Tötung auf Verlangen oder um einen Fall der unfreiwilligen Euthanasie handelt, scheint das entscheidende Kriterium dafür, Gewalt gegen andere zu verbieten, nicht die Überlegung zu sein, daß sie im Gegensatz zur Gewalt gegen sich selbst gegen den Willen des Opfers erfolgt.

---

[39] *Samantapāsādikā* 467.

[40] Siehe die Edition und Übersetzung des entsprechenden Kapitels in Lambert Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṁgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8. Wien 1969, 42f.

[41] Siehe Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature*, § 50.1 sowie die zahlreichen relevanten Stellen in der erzählenden Literatur: z.B. T 202, 380a ff. (der Text wurde allerdings wohl erst in China kompiliert); T 201, No. 11, No. 46, No. 63, No 75.; T 208, Nr. 7 und Nr. 34.

## 4 Gewalt gegen sich selbst als Widerpart der Gewalt gegen andere

Es gibt in den buddhistischen Quellen nicht nur Hinweise darauf, daß Gewalt, die sich gegen andere Personen richtet, als nicht so problematisch angesehen wurde wie die Gewalt gegen sich selbst. Vielmehr kann gelegentlich die Gewalt gegen sich selbst sogar den positiven Widerpart zur Gewalt gegen andere darstellen.

Das Selbstopfer des Bodhisattva dient gelegentlich, wie Schmithausen festgestellt hat, dazu, die Gewalttätigkeit der Natur zu neutralisieren, so z.B. wenn König Śibi dem Falken sein eigenes Fleisch gibt, um einer Taube, die die natürliche Beute des Raubvogels darstellt, das Leben zu retten, oder wenn der Bodhisattva sich einer verhungernden Tigerin zum Fraß vorwirft, damit sie in ihrer Verzweiflung nicht ihre eigenen Jungen frißt. [42]

Der letztgenannte Fall ist auch aus dem Grunde interessant, weil in der aus der Feder des bedeutenden buddhistischen Dichters Āryaśūra stammenden Version dieser Erzählung der Bodhisattva, als er sieht, daß die Tigerin im Begriff steht, ihre Jungen zu fressen, beklagt, zu welchen grausigen Taten die ‚Liebe zum Selbst' (*ātmasneha*; wir würden in diesem Fall heutzutage natürlich eher von Selbsterhaltungstrieb sprechen) die Lebewesen treiben kann. Dem Egoismus als Ursache der Gewalt gegen andere setzt der Bodhisattva, einen nicht weniger ausgeprägten bedingungslosen, keine Rücksicht auf das eigene Leben nehmenden Altruismus entgegen, aus dem wiederum der Akt der Gewalt gegen sich selbst entspringt. Die Kühnheit des Gegenentwurfs, den das Bodhisattva-Ideal zum Handeln der gewöhnlichen Lebewesen darstellt, bringt Āryaśūra hier in aller Klarheit zum Ausdruck.

In ganz ähnlicher Weise werden in einem Werk, das, wie sein Name besagt, dem „Lobpreis der Vorzüglichkeit [des Buddha]" dient, egoistisches und altruistisches Handeln miteinander kontrastiert:

> Andere opfern zum eigenen Zweck das Leben anderer [Wesen];
> Du allein opferst um der anderen willen das eigene Leben! [43]

Mit den anderen sind hier konkret Brahmanen gemeint, welche das aus buddhistischer Sicht so anstößige Praxis des vedischen Tieropfers vollziehen. Auch im chinesischen Mittelalter hob Huijiao (497-554), der ein ganzes Kapitel seiner "Biographien bedeutender Mönche" den buddhistischen Suizidenten widmete, die 'Selbstvergessenheit' ihres Handelns

---

[42] Lambert Schmithausen, The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics. In: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997), 33.

[43] *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha. Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeṣastava mit Prajñāvarmans Kommentar.* Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt von Johannes Schneider. Bonn 1993, Vers 18.

hervor, die er dem Verhalten normaler Lebewesen, die zum Zwecke der Selbsterhaltung andere Lebewesen schädigten, entgegensetzte.[44]

## 5 Tötung und Selbsttötung als Vergehen gegen die Überlebenden

Zum Schluß möchte ich das Problem der Selbsttötung noch aus einer ganz anderen Perspektive beleuchten. Zumindest in der europäischen Geistesgeschichte hat in der Diskussion über die moralische Qualität der Selbsttötung auch das Problem eine recht große Rolle gespielt, ob damit die Überlebenden in unzulässiger Weise der Person des Suizidenten beraubt werden.[45] Der Frage kann man auch kaum jegliche Berechtigung absprechen, zumal in dieser Hinsicht de facto keinerlei grundsätzliche Unterschiede zu der Tötung anderer Personen bestehen.

Daß die Selbsttötung ein Unrecht gegen den Staat darstellt, hatte bereits Aristoteles zum zentralen Baustein seiner Verwerfung der Freiheit zur Selbstvernichtung gemacht[46]. Dieses Argument kann im Buddhismus, wenn es um die Selbsttötung von Mönchen oder Nonnen gilt, keine entscheidende Rolle spielen. Im Idealfall standen die Religiosen zumindest im alten Indien außerhalb des gesellschaftlichen Lebens und waren auch dem Zugriff des Staates entzogen. Entscheidend war viel eher die Frage, ob die Ordination die Rechte des Staates verletzt, indem sie etwa dem König seine Soldaten entzieht. Auch das Problem hinterbliebener Familienangehöriger konnte keine Rolle spielen, da die Mönche und Nonnen ja, ebenfalls im Idealfall, ihre familiären Bindungen mit dem Eintritt in den Orden hinter sich ließen.

Ganz anders verhält es sich freilich beim Selbstopfer des Laien-Bodhisattva. Besondere Brisanz gewinnt das Problem dadurch, daß in den einschlägigen Erzählungen der Bodhisattva vorzugsweise als König dem Staate vorsteht. Es gibt daher auch, und zwar sogar in den Jātakas selbst, keinen Mangel an vorgetragenen Gegenargumenten von seiten der Staatsbediensteten oder der Familienangehörigen. Bemerkenswerterweise setzt sich der Bodhisattva in der Regel über diese Bedenken hinweg und führt sein Vorhaben ungeachtet

---

[44] Siehe Kleine, Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha [wie Anm. 25], p. 26.

[45] Das Problem, ob gegen die Rechte Gottes als des Herrn über das Leben der Menschen verstoßen wird, das nicht nur im Christentum, sondern *mutatis mutandis* bereits bei Platon (s. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* s.v. Selbstmord, 494) eine große Rolle spielt, muß hier nicht weiter erwähnt werden. Ich war darauf in meinem früheren Vortrag bereits kurz eingegangen.

[46] S. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* s.v. Selbstmord, 494.

dieser Kritik aus. Für weitere Details zu diesem Problem kann auf den ausführlichen einschlägigen Aufsatz von Ohnuma[47] verwiesen werden.

In den Texten des konservativen Buddhismus besteht, was kaum überraschen kann, das hier zur Debatte stehende Problem vor allem darin, daß die Selbsttötung weiteres Wirken zur spirituellen Förderung anderer Lebewesen verhindert. Dies wird etwa in den „Fragen des [Königs] Menander" (*Milindapañhā*) als Grund für ein generelles Selbsttötungsverbot genannt. Und wenn der Buddha oder andere Erlöste (*arhat*) ihre Lebenskräfte vorzeitig entlassen, wird in den Texten der Sarvāstivādins des öfteren betont, daß nicht nur das eigene Heil bereits verwirklicht ist, sondern auch für das Heil anderer Lebewesen nichts oder kaum noch etwa zu tun bleibt.[48]

Einer der Gründe, warum es problematisch erscheint, ein generelles Verbot der Selbsttötung daraus abzuleiten, daß damit den Überlebenden geschadet wird, besteht darin, daß es nicht greift, wenn die Selbsttötung den anderen offenkundig nicht zum Schaden gereicht. Mehr noch: Wenn durch die Selbsttötung weiterer Schaden für die anderen abgewendet wird, müßte man umgekehrt sogar zu einer positiven Beurteilung des Vorgangs kommen. Auch für ein solches Vorgehen gibt es in der buddhistischen Tradition durchaus Belege. Erwähnt sei hier nur, daß, wie oben ausgeführt, die Selbsttötung eines Mönchs der *Samantapāsādikā* zufolge unter anderem dann statthaft sein kann, wenn die Pfleger damit ihrer als Bürde empfundenen Aufgabe enthoben werden. Weiterhin hatte ich oben die Hypothese aufgestellt, daß in einigen buddhistischen Erzählungen die Selbsttötung von Raubtieren auch die Funktion haben kann, weitere Gewalt gegen andere zu verhindern.

## Ausgewählte Literaturhinweise zur Selbsttötung

Battin, Margaret Pabst. *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide.* Upper Saddle River, New Jersey, 1996.

Bronisch, Thomas. *Der Suizid. Ursachen — Warnsignale — Prävention.* München ²1996.

Colette Caillat. Fasting unto Death According to the Jaina Tradition. In: *Acta Orientalia* 38 (1977). 43-66 [zur Selbsttötung im Jainismus].

Delhey, Martin. Buddhismus und Selbsttötung. In: *Weiterbildendes Studium Buddhismus in Geschichte und Gegenwart.* Band VII. Vortragsmanuskripte, herausgegeben von den Veranstaltern L.

---

[47] Reiko Ohnuma. Internal and External Opposition to the Bodhisattva's Gift of his Body. In: *Journal of Indian Philosophy* 28.1 (2000), 43–75.

[48] Siehe z.B. AKBh 44, 1; Vi [T 1545] 656c12ff.

Schmithausen und J. Sobisch [inoffizielle Publikation]. Hamburg 2002. 113-132 [in den ausgeteilten Materialien enthalten. Eine erweiterte Fassung des Beitrags erscheint in Kürze im Rahmen eines von Michael Zimmermann herausgegebenen Sammelbandes zum Thema „Buddhism and Violence"].

Durkheim, Emile. *Der Selbstmord.* Frankfurt a.M. 1983, [7]1999.

Filliozat, Jean. Self-immolation by Fire and the Indian Buddhist Tradition. In: *Religion, Philosophy, Yoga: A Selection of Articles by Jean Filliozat.* Delhi 1991. 91–125.

Fisch, Jörg. *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge.* Frankfurt am Main, New York 1998 [Das Buch befaßt sich natürlich nicht mit der Selbsttötung im Buddhismus; eine Auseinandersetzung mit der Witwen(selbst)verbrennung in Indien trägt aber beispielhaft zum Verständnis uns zunächst befremdlich erscheinender eng verwandter Phänomene im südasiatischen Kulturkreis bei.].

Keown, Damien. *Buddhism & Bioethics.* London & New York 1995. 2. leicht überarb. Aufl. Hampshire, New York 2001, 168-187 [zum Problemkreis der Euthanasie bzw. Sterbehilfe].

Kleine, Christoph. Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha: Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003). 3-43.

Lamotte, Étienne. Religious Suicide in Early Buddhism. In: *Buddhist Studies Review* 4.2 (1987). 105–118.

de La Vallée Poussin, Louis. Suicide (Buddhist). In: *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by J. Hastings. Bd. 12. Edinburgh 1921. 24–6 [in den ausgeteilten Materialien enthalten].

Ohnuma, Reiko. The Gift of the Body and the Gift of Dharma. In: *History of Religions* 37.4 (1998): 323–359 [zum Selbstopfer des Bodhisattva].

Ohnuma, Reiko. Internal and External Opposition to the Bodhisattva's Gift of his Body. In: *Journal of Indian Philosophy* 28.1 (2000): 43–75 [zum Selbstopfer des Bodhisattva].

Pinguet, Maurice. *Der Freitod in Japan: Geschichte der japanischen Kultur.* Frankfurt a.M. 1996 (2. korrigierte Aufl.).

Ruddick, Sara. Violence and Non-violence. In: Becker, Lawrence C. und Charlotte B. *Encyclopedia of Ethics.* 2 Bde. New York & London 1992. 2: 1273-1276 [zur Problematik des Gewaltbegriffs].

Schmithausen, Lambert. Religionen und Bioethik. 2. Buddhismus. In: *Lexikon der Bioethik*, hg. von Wilhelm Korff et al. Bd. 3. Gütersloh 1998. 185-188 [in den ausgeteilten Materialien enthalten].

Schmithausen, Lambert. *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes.* Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series, 7. Tokyo 1991, § 50ff. [zum Problemkreis der Euthanasie bzw. Sterbehilfe].